



Les violences iconoclastes des protestants français au XVI^e siècle : entre imaginaire de la violence “ réglée ” et expérience identitaire religieuse

Thierry Wanegffelen

► To cite this version:

Thierry Wanegffelen. Les violences iconoclastes des protestants français au XVI^e siècle : entre imaginaire de la violence “ réglée ” et expérience identitaire religieuse. Violence, mémoire, identité, Apr 2008, Toulouse, France. hal-00285335

HAL Id: hal-00285335

<https://hal.science/hal-00285335>

Submitted on 5 Jun 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les violences iconoclastes des protestants français au XVI^e siècle : entre imaginaire de la violence « réglée » et expérience identitaire religieuse

par Thierry Wanegffelen

Professeur d'Histoire de la première Modernité
à l'Université de Toulouse-Le Mirail
membre de FRAMESPA (équipe « Diasporas »),
UMR 5136 du CNRS

wanegffelen@wanadoo.fr

« Violence, mémoire, identité » : l'invitation lancée à reprendre la question de la violence religieuse sous les espèces de l'élaboration des identités confessionnelles et de la constitution d'une mémoire – laquelle, on le sait bien, n'est précisément pas de l'histoire – est riche de perspectives. Pour ma part, taraudé depuis plusieurs années par le problème de la difficile, sinon aux XVI^e et XVII^e siècles impossible, identité des Français protestants¹, j'y ai vu une incitation à rouvrir le dossier, certes déjà solidement constitué et judicieusement traité par d'autres², de l'iconoclasme réformé des années 1550 et 1560, de ses représentations et descriptions contemporaines ou de peu postérieures (donc au fondement de sa mémoire officielle – si l'on préfère *ecclésiatement correcte*), mais aussi, sur un mode forcément hypothétique du fait des sources existantes, de sa signification pour ses acteurs eux-mêmes. Ces violences iconoclastes des années 1555-1563 puis 1567-1570 sont donc à considérer en prenant la juste mesure de l'imaginaire genevois de la violence « réglée », entendons régulée, et en assumant le risque de suggérer ce qu'elles nous révèlent d'une expérience identitaire religieuse.

¹ Je me permets de renvoyer à Thierry Wanegffelen, « Un cléricalisme réformé ? Le protestantisme entre principe du sacerdoce universel et théologie de la vocation au ministère (XVI^e et XVII^e siècles) », dans *Histoire des hommes de Dieu dans l'Islam et le christianisme*, sous la direction de Gilles Veinstein et Dominique Iogna-Prat, Flammarion, Paris, 2003, p. 111-144 ; *idem*, « La temporisation au temps des confessions. Le paradoxe du cas de l'Église réformée de Troyes d'après l'*Histoire ecclésiastique* de Nicolas Pithou », dans *Les Pithou et la paix*, actes du colloque de Troyes d'avril 1998, édités par Marie-Madeleine Fragonard et Pierre Leroy, Champion, Paris, 2003, p. 181-190 ; *idem*, « Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI^e et XVII^e siècles. Y a-t-il eu création d'une « civilisation protestante » dans le royaume des derniers Valois et des premiers Bourbons ? », dans *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, actes du colloque de Clermont-Ferrand de septembre 2001, éd. par Jean-Luc Fray *et al.*, Gossuth Egyetemi Kiado-Debreveceni Egyetem et Presses de l'Université Blaise Pascal, Debrecen, 2003, p. 115-134 ; *idem*, « La difficile identité des réformés français entre Réforme et Révocation », dans *Identités, appartenances, revendications identitaires*, actes du colloque de l'Université de Paris X-Nanterre d'avril 2003 éd par Marc Belissa, Anna Bellavitis, Monique Cottret, Laurence Croq et Jean Duma, Nolin, Paris, 2005, p. 13-24 ; *idem*, « Quitte-t-on jamais une religion ? Les protestants français et le "papisme" (XVI^e-XVII^e siècles) », dans *La Religion que j'ai quittée*, éd. par Daniel Tollet, PUPS, Paris, 2007, p. 163-176 ; *idem*, « Le choix de la Réforme "à la Genève" : un pis-aller ? Les protestants français entre papisme et calvinisme », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, n° spécial « Calvin et la France » sous la direction de Bernard Cottret et Olivier Millet, sous presse.

² C. Crew, *Calvinist Preaching and Iconoclasm in the Netherlands, 1544-1569*, Cambridge, 1978 ; Solange Deyon et Alain Lottin, *Les Casseurs de l'été 1566. L'iconoclasme dans le Nord*, Paris, 1981 ; Olivier Christin, *Une Révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, 1991 ; Jérôme Cottin, *L'Image et la parole*

Car il me semble que s'impose d'abord une approche par l'imaginaire de ces violences, ramenées à un discours sur une violence protestante largement fantasmée par les catholiques du temps, niée ou plus tard refoulée par nombre de réformés, et à discipliner pour Jean Calvin et ses épigones, les pasteurs formés à Lausanne puis, à partir de 1559, à Genève. Tenter d'analyser l'imaginaire conduit l'historien à s'attacher en premier lieu aux images effectivement produites, imprimées et diffusées, du fait de l'importance que celles-ci ont au siècle qui invente la « propagande » (en un sens certes sans commune mesure avec ce qu'en ont fait les XIX^e et XX^e siècles) et dont les élites s'ingénient à éduquer – ou acculturer – des masses très largement illettrées.

Il faudra ensuite interroger le rapport entretenu entre l'entreprise acculturatrice genevoise et les Français protestants, et voir en particulier comment la pastorale calvinienne du martyre a cherché à opposer à la violence iconoclaste une violence strictement inversée, afin d'ôter aux communautés du royaume de France cette part de radicalité religieuse que l'histoire officielle des années 1570 et suivantes s'est évertuée à occulter.

C'est seulement alors qu'opérant un retour de la mémoire confessionnelle à l'histoire vécue des Français protestants des années 1550 et 1560, nous tenterons de saisir ce qui, dans les gestes iconoclastes, relève d'une logique communautaire – et pour tout dire politique – et ce qui ne saurait se comprendre hors du cadre d'une forte croyance eschatologique ni d'un contexte marqué par un effort d'affirmation identitaire face à un enrégimentement confessionnel très difficilement accepté.

*

* *

Trois images peuvent aider à saisir la complexité de l'étude d'un phénomène historique dont nous n'avons, finalement, que des vues indirectes, biaisées, voire controuvées.

La gravure extraite du *Théâtre des cruautés* publié à Anvers en 1587 par un catholique anglais exilé pour sa foi, Richard Verstegan, est représentative des dénonciations catholiques de l'iconoclasme protestant. Elle nous transporte dans la France de 1562, livrée à ces « troubles » civils, « pour le fait de la religion », plus tard qualifiés de « guerres de Religion ». Des hommes d'armes « huguenots »³ y commettent des violences terribles à l'encontre de prêtres. La partie principale de l'image, qui occupe les deux tiers droits, figure simultanément les deux temps de « l'horrible cruauté » perpétrée dans l'église de Houdan, au diocèse de Chartres. Au premier plan à droite, on voit les soldats contraindre à célébrer la messe jusqu'au bout le prêtre en habits sacerdotaux, en le molestant et en le menaçant d'une dague. Leur intention est de disposer ainsi d'une hostie dûment consacrée, pour pouvoir

³ C'est-à-dire « confédérés » et conjurés sur le modèle des Genevois « eidguenots » dans les années 1520 contre leur prince-évêque et le duc de Savoie. Autrement dit, « huguenots » est un terme insultant, visant à associer les protestants français à des séditeux, en outre étroitement associés à Genève, république étrangère insurgée contre son souverain légitime.

l'insulter et la profaner à leur gré. A l'arrière-plan, le même prêtre est déjà crucifié sur le grand crucifix qui marque la séparation entre la nef et le chœur, ou sanctuaire, l'espace du sacré catholique interdit aux laïcs. Le corps du prêtre, toujours en chasuble, recouvre ou double celui du Christ. Le sizain d'accompagnement de la gravure insiste sur l'arquebusade des soldats hérétiques, « se montrant comme juifs ennemis du Seigneur » (quoique, en conformité avec le texte évangélique de la Passion, ils figurent plutôt de nouveaux légionnaires romains...).

La porte sur la gauche ouvre en fait sur la campagne du village de Floran, près de Sainte-Menehould, en Champagne, à près de 300 kilomètres. Une autre troupe de huguenots s'en est prise elle aussi à un prêtre : là encore, les deux moments du supplice sont représentés en même temps. Au premier plan, le prêtre est flagellé comme le Christ l'avait été avant la crucifixion ; à l'arrière-plan, il est émasculé, torturé et cruellement mutilé jusqu'à ce qu'il meure d'un si sauvage traitement.

D'autres gravures du *Théâtre des cruautés* sont plus proprement des scènes de vandalisme, mais celle-ci permet d'insister d'emblée sur un des traits de l'iconoclasme protestant : la violence ne vise pas uniquement les images, ni même les objets liturgiques, mais aussi les personnes, parce que cet iconoclasme est sans doute mal qualifié ; il n'est pas tant iconophobe qu'hostile viscéralement à la « superstition et idolâtrie papistiques ».

A l'instar des représentations médiévales, cette gravure, on vient de le constater, n'a ni unité de lieu, ni unité de temps. Elle n'est pas description, mais discours, et récit. Elle nous parle en effet du fantasme catholique d'une violence hérétique poussée à son paroxysme, et fort peu conforme aux croyances protestantes. Certes, localement, des procès-verbaux ont été dressés, qui, conservés jusqu'aujourd'hui, confirment la réalité de violences commises à l'encontre de prêtres, mais on ne trouve nulle part ailleurs que dans les dénonciations catholiques de descriptions de rites de violence tels que ceux mis en scène par la gravure de Verstegan. On est ici manifestement dans l'imaginaire catholique qui fait du prêtre précisément l'homme du sacré et du sacrifice (le *sacerdos*), appelé lors de la célébration eucharistique à agir comme s'il était le Christ (*in persona Christi*), et qui diabolise à l'envi les protestants au point de les confondre avec ces sorcières accusées tout au long des XVI^e et XVII^e siècles, en terre de Contre Réforme, de s'emparer des hosties consacrées pour les faire servir à leur magie très satanique ou complaire à leurs démons.

Bien sûr, des iconoclastes s'en prennent aux hosties qu'ils découvrent dans les tabernacles ou qu'ils arrachent aux monstrances et ostensoirs où elles sont exhibées à l'adoration des fidèles ; mais c'est pour détourner leurs contemporains de la « superstition » et de l'« idolâtrie ». Car, avec Denis Crouzet en 1990, on peut se convaincre que « l'iconoclasme est acte de charité impersonnelle à l'égard du prochain » ; il s'agit de persuader celui-ci de « la vérité de l'Evangile », de le convertir en le détournant des « idoles » auxquelles il rend un culte qu'il croit être chrétien. Dès lors, le geste iconoclaste condamne, certes, cette erreur et cette fausse dévotion, mais il se veut toujours

pédagogique, il est « appel aux hommes qui marchent derrière les idoles ou le dieu de pâte [prétendument contenu dans l'hostie consacrée] à se détourner du mal »⁴.

Comment, dès lors, croire que des protestants obligerait un prêtre à célébrer la messe afin qu'il consacre l'hostie ? De même, choqués par ce qu'ils tiennent pour l'instrumentalisation catholique du corps du Christ, les iconoclastes détruisent les crucifix. Mais ils ne vont justement pas simuler une scène de crucifixion, fût-ce par dérision et volonté blasphématoire. On peut, d'ailleurs, remarquer la statue de la Vierge à l'Enfant, dans une niche du mur gauche de l'église de Houdan. Pour l'auteur de la gravure, elle sert vraisemblablement à faire encore mieux correspondre la scène de crucifixion avec l'imaginaire catholique, une Mère de Douleur assistant de la sorte à l'agonie de son fils. Mais qui irait douter que des iconoclastes n'eussent pas commencé par l'abattre, sitôt entrés dans l'église ? En vérité, si cette gravure de 1587 témoigne de quelque chose, c'est bien de la tendance catholique à assimiler de plus en plus le prêtre au Christ, et aussi de l'épouvante éprouvée à l'idée de la profanation que pourraient commettre les protestants, ces négateurs effectifs de toute sacralité catholique.

Heureusement, pensera-t-on, des réformés ont eux aussi produit des images. Y trouverons-nous pour autant davantage de vérité relative aux gestes iconoclastes des protestants des années 1550 et 1560 ? La question paraît bien rhétorique lorsque l'on regarde le tableau peint en 1566 par Pieter Bruegel et conservé aujourd'hui au *Kunstmuseum* de Bâle. Voici, en effet, *La Prédication de saint Jean-Baptiste*. La tenue du prophète, un turban, également, repérable à gauche, évoquent certes un Orient censément évangélique, mais le paysage, l'assistance et ses vêtements, le fleuve qui n'est pas le Jourdain, mais l'Escaut, tout ramène le spectateur à la Flandre du XVI^e siècle. Le peintre nous y donne à voir une foule protestante, attentive au sermon en plein air d'un prédicateur réformé, et la conformité d'une telle congrégation avec l'Eglise évangélique et apostolique est ainsi fortement soulignée. Le choix de Jean-Baptiste, le précurseur du Christ, cherche-t-il à révéler la tension d'une attente eschatologique avivée par le millésime 1566 qui, un et cinq faisant six, évoque le chiffre de la Bête de l'Apocalypse, 666 ? Ou, au contraire, situant la scène résolument avant le ministère public de Jésus, Bruegel a-t-il voulu occulter ce climat et cette aspiration ? En tout cas, la toile ne permet pas de réaliser la violence iconoclaste qui, partout en Flandre, se manifeste au moment même où le peintre réalise son œuvre. Elle la nie purement et simplement.

La troisième et dernière image est un tableau attribué à l'atelier d'Antoine Caron. Nous sommes à nouveau en 1562, et c'est *Le Sac des églises de Lyon* qui est censé y être donné à voir. Comme dans la gravure de Verstegan, les acteurs en sont des soldats protestants. Au premier plan, ils parodient une procession catholique, portant la statue d'un évêque et une bannière mariale ; au deuxième plan à

⁴ Denis Crouzet, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1520-vers 1620*, Seyssel, 1990, 2 vol., t. I, p. 600-601.

droite, ils entassent et comptent des objets liturgiques, patènes, calices et croix d'or et d'argent qu'ils ont emportés des églises de la ville ; de l'autre côté, à gauche, ils vendent à l'encan les vêtements sacerdotaux, et tel soldat n'hésite pas, par dérision, à s'en revêtir, tout en conservant son arme à feu sur l'épaule, comme pour dénoncer la violence sacerdotale. Un peu plus en retrait, à droite, on distingue une autre vente aux enchères, cependant qu'au troisième plan, au centre, un bûcher est alimenté par un grand crucifix et des statues d'anges et de saints.

Si la violence sauvage caractérisait les soudards du *Théâtre des cruautés*, c'est la mise en scène profanatrice et l'efficacité extirpatrice de toute trace d'idolâtrie qui sont ici le fait de ces soldats encadrés par des gentilshommes réformés portant chapeau et manteau noirs et l'épée au côté. La population catholique lyonnaise n'apparaît pas. Seuls des religieux en robe de bure sont figurés. Au deuxième plan à gauche, ils semblent surtout accablés et passifs, mais à l'arrière-plan, on aperçoit des silhouettes de moines qui s'enfuient, bras levés en signe d'évidente panique. Et pourtant, aucun d'eux n'est frappé, encore moins blessé. Deux légendes latines indiquent qu'« on a peint là la ruine de Lyon, parce que les dogmes impies de Calvin s'accordent avec le vol et le sang [répandu] » (en haut au centre), et que « cette image a été faite pendant que Calvin détruisait les objets sacrés des temples et de la ville » (en bas).

Ainsi, cette image s'affiche comme anti-calviniste et dénonciatrice de l'iconoclasme protestant. Pourtant, en 1995, Olivier Christin constatait déjà⁵ : « On doit remarquer l'absence de toute violence contre les personnes, ce qui laisse planer un doute sur la paternité et la signification réelle du tableau. S'agit-il d'une condamnation de l'iconoclasme, comme pourrait le faire croire la légende de la peinture, ou d'une représentation imparfaite de l'événement ? » On ne peut que le suivre car il y a effectivement de quoi douter, d'autant que Jean Calvin, demeuré à Genève, a réagi précisément contre ce qu'on lui avait rapporté du sac de Lyon, reprochant par lettres du 13 mai 1562 aux pasteurs lyonnais et au baron des Adrets, le chef des troupes protestantes, les violences alors perpétrées.

Car pour Calvin la Réforme est imposition d'une discipline, c'est-à-dire d'un ordre, à l'Eglise dans son ensemble et à chaque fidèle en particulier. Le corps du chrétien réformé doit ainsi apprendre l'« humilité », il ne doit se livrer à aucun débordement, il ne doit en aucun cas se mettre en avant. La théologie de la vocation bride toutes les virtualités du principe protestant du sacerdoce universel des baptisés : chacun doit répondre à l'appel que Dieu lui a adressé, et cette vocation ne peut être validée que par les instances officielles de l'Eglise locale. Faute d'une telle confirmation, on sera invité à demeurer un fidèle sage et discipliné, et à exprimer sa foi et sa ferveur lors des cérémonies essentiellement sur le mode de la litote : en en montrant peu pour en suggérer beaucoup... Ainsi, au mois de juillet 1561, le Réformateur a déjà réprimandé le consistoire de l'Eglise réformée de Sauve, parce qu'« un fol exploit [...] s'est fait [...] de brûler les idoles et abattre une croix », et cela sous le commandement d'un pasteur. « Jamais, explique alors Calvin avec fermeté, Dieu n'a commandé

⁵ Olivier Christin, *Les Réformes. Luther, Calvin et les protestants*, Paris, 1995, p. 107.

d'abattre les idoles, sinon à chacun en sa maison, et en public à ceux qu'il arme d'autorité [...]. Puisque obéissance vaut mieux que tous sacrifices, nous avons à regarder à ce qui nous est licite et nous tenir entre nos bornes. » Au père de famille de pratiquer une éventuelle forme d'iconoclasme à domicile, et aux magistrats locaux investis d'une délégation de l'autorité souveraine d'ordonner le nettoyage des églises de leur juridiction. En 1562, la chose semble s'être ainsi pratiquée à Gaillac. Et elle paraît avoir alors correspondu, d'après la documentation que nous possédons, à ce que donne à voir le tableau représentant le sac de Lyon cette même année.

Du coup, je suis enclin à penser que celui-ci est une production réformée, visant à montrer l'iconoclasme tel que Calvin aurait voulu qu'il se fût passé à Lyon en 1562, et tel qu'on le trouve défini dans les récits des guerres de Religion rapportés dans l'*Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*, compilée sous la supervision de Théodore de Bèze et publiée à Genève à la fin des années 1570 : opéré avec ordre et mesure, sans débordement, dans le cadre d'une stricte discipline militaire respectueuse des personnes civiles et ecclésiastiques, et accompagné d'inventaires scrupuleux destinés à réfuter toute accusation éventuelle de pillage⁶. Bref, une violence « réglée » où la dérision et la profanation ont leur juste part afin de jeter le discrédit sur les croyances et les pratiques catholiques. Les deux légendes latines seraient alors une manière de leurre, d'où le recours à la langue des adversaires « Romains », et la mention d'un sang qu'on ne voit pourtant pas répandu. L'attribution à un auteur catholique anti-protestant pourrait servir à rendre crédible cette recreation complète de l'événement, puisque rien, en ce cas, ne semblerait justifier l'occultation des violences et du déchaînement des passions confessionnelles protestantes.

Ainsi, la dernière image pas davantage que les deux précédentes ne donnerait à voir l'iconoclasme protestant tel qu'en lui-même. Elle ne représenterait qu'un iconoclasme improbable, reconstruit sur le modèle genevois, une idéalisation conforme aux convictions des élites pastorales réformées. L'image, comme le texte, tout particulièrement en matière religieuse, est plus souvent une prescription – fût-elle rétrospective – qu'une description. Et en cela elle contribue efficacement à la formation des identités et des mémoires normatives confessionnelles.

⁶ Parfois, le récit ne cache pas que les choses ne se sont pas passées ainsi. Mais on montre alors les pasteurs et les membres des consistoires s'opposer de tout leur possible à leurs coreligionnaires « séditeux », « étourdis », « insolents » et « abatteurs d'images ». Ainsi, à Montauban dans la seconde quinzaine d'août 1561. Ce récit insiste en outre particulièrement sur les limites que les iconoclastes montalbanais ont assigné eux-mêmes à leur violence : « sans aucunement toucher aux calices, croix d'argent, ni autres ornements », « sans faire toutefois mal à personne », « sans toutefois rien emporter ni or, ni argent, ni autre chose précieuse », « sans qu'on les [= les moines qui préfèrent quitter la ville], ni qu'on leur fit aucun dommage ni outrage à leurs personnes, biens ni édifices ». Voir *Histoire ecclésiastique des Eglises réformées au royaume de France*, Anvers [fausse adresse pour Genève], 1580, éd. par Guillaume Baum, Edouard Cunitz et Rodolphe Reuss, Paris, 1883-1889, 3 vol., réimpr. Genève, 1974, t. I, p. 929-932.

L'historien en sera-t-il réduit à n'étudier que des représentations et à s'en tenir à l'analyse de discours ? Le cas de ce premier protestantisme français iconoclaste et violent pourrait le laisser craindre. Car Calvin, ses pasteurs et ses « consistoriaux » (pour reprendre la terminologie quelque peu péjorative d'Agrippa d'Aubigné) ont été dans le troisième quart du XVI^e siècle des normalisateurs déployant une efficacité singulièrement « moderne », au sens le plus weberien de cet adjectif.

*

* *

Pourtant, un peu d'attention aux événements et aux synchronies perceptibles incite à considérer que les Français protestants ont tenté de tout leur possible de résister à cette entreprise de normalisation et d'acculturation confessionnelle genevoise. Avant qu'elle ne vise le royaume de France, donc dans les années 1530 et 1540, alors que le protestantisme y est encore un phénomène pas toujours bien discernable de l'évangélisme et engendrant surtout une sociabilité de prières et de lectures bibliques peu voyante et mobilisant chaque fois localement d'assez faibles effectifs, les gestes iconoclastes sont avant tout individuels. Ils sont au reste souvent commis en cachette, et de nuit. Ainsi, en 1549, au Puy-en-Velay, durant la Semaine Sainte, un crucifix est retrouvé brisé au petit matin. Mais le chroniqueur Etienne de Médicis révèle le peu d'efficacité pédagogique d'un tel acte ; car plusieurs des catholiques de la ville emportent chez eux les débris, comme autant de reliques d'un corps du Christ supplicié à nouveau par « les hérétiques ». Le geste protestant est pour ainsi dire annihilé. Loin de détruire l'idole, l'iconoclasme l'a en fait multipliée. Loin de supprimer la « superstition », il l'a pour tout dire étendue et accrue. L'objet unique est devenu reliques nombreuses, offertes à la dévotion catholique.

Individuel, donc, et situé dans le prolongement du Moyen Âge, le geste iconoclaste peut également être perpétré en plein jour, en pleine cérémonie, messe ou procession. L'iconoclaste qui s'y livre n'a pas d'autre horizon que l'imitation du Christ chassant les marchands du Temple quelques jours avant son arrestation et sa passion, et, face à la foule spectatrice du blasphème et du scandale, il lui prête assurément une valeur de témoignage, au double sens de prédication en actes et de martyre. La mort qui s'ensuit a pleinement du sens, mais à titre individuel. Et Jean Calvin réproche. Toute la pastorale qu'il déploie alors à l'intention des Français « touchés par la lumière de l'Evangile », invite à l'exil en terre de « chrétienté », Strasbourg ou Genève tout particulièrement. En 1543, dans son *Petit Traité montrant [ce] que c'est que doit faire un homme fidèle connaissant la vérité de l'Evangile quand il est entre les papistes*, le Réformateur, constatant qu'« au milieu des papistes [...] il n'est pas licite d'adorer Dieu purement » et que « chacun est contraint d'user de beaucoup de cérémonies, lesquelles ont été forgées contre la parole de Dieu et sont pleines de superstition », n'a qu'un conseil à donner : « quitter le pays [...] pour s'en aller en pays étranger comme à l'égarée ». Encore parler d'exil gauchit-il quelque peu le discours calvinien. Car, habilement, celui-ci inverse les termes et compare la France à « quelque Egypte ou quelque Babylone », ce qui permet de présenter le séjour en France,

terre catholique, comme étant le véritable exil, semblable à la captivité égyptienne ou à la déportation babylonienne du peuple d'Israël. Partir, rejoindre une Eglise réformée soumise à la juste loi d'un « Magistrat chrétien » - entendons protestant - revient dès lors à gagner la Terre promise.

Mais tout change dès 1552. Cette année-là, Calvin publie *Quatre Sermons traitant des matières fort utiles pour notre temps*. Or, désormais, le premier conseil donné aux « chrétiens connaissant la pure doctrine de l'Evangile » mais « vivant en la papauté », ce n'est plus l'exil, c'est la constance jusqu'au martyre. Sur cet appel s'achève le deuxième sermon : « Que les fidèles apprennent d'élever la tête haute à cette couronne d'immortalité et de gloire à laquelle Dieu les convie, afin qu'il ne leur fasse point mal de quitter la vie présente pour un tel loyer ; et pour être assurés de ce bien inestimable, qu'ils aient toujours devant les yeux cette conformité qu'ils ont avec notre Seigneur Jésus, pour contempler la vie au milieu de la mort, comme lui par l'opprobre de la croix est parvenu à la résurrection glorieuse, en laquelle gît toute notre félicité, joie et triomphe. » Et ce n'est que le troisième sermon que Calvin consacre à l'exil ; encore n'est-ce qu'en faisant compte des récriminations de « nos philosophes de cabinet qui sont sous la papauté ».

Car Calvin, maintenant, bien assuré de sa position à Genève, commence à disposer d'un nombre conséquents de pasteurs, des Français exilés formés à l'Académie de Lausanne. L'objectif est donc désormais de « dresser » (selon le terme dont usent les milieux genevois) en France même des Eglises où il soit possible d'honorer purement Dieu. Les exhortations du Réformateur aux prisonniers de Chambéry ou de Lyon, en 1553, rendent compte du changement de priorités pastorales. Aux premiers qui, précisément partis de Genève pour exercer en France le ministère de la Parole, ont été arrêtés en chemin, Calvin rappelle que la captivité elle-même est une prédication. Et les seconds, en mars 1553, reçoivent le même avertissement. Est devenue première l'invitation au témoignage jusqu'au martyre si c'est la volonté divine.

Certes, le Réformateur ne songe en aucun cas à pousser les Français protestants à rechercher le sacrifice volontaire de leur vie. Mais, comme il l'écrit en septembre 1554 « aux fidèles du Poitou », « entre témérité et timidité, il y a une crainte moyenne, laquelle n'amortit point la vertu du Saint-Esprit et ne vous détourne point des aides que Dieu nous donne ». « Tenez-vous donc, mes frères, poursuit Jean Calvin, tout coyement en votre cachette, voyant l'impudence et déloyauté qui règnent aujourd'hui par le monde ; mais que ce ne soit point pour fermer la porte à ceux qui désirent de venir au Royaume de Dieu comme vous. » La « timidité », ce serait de temporiser et de s'adonner à la dissimulation de ses convictions protestantes et à la simulation des pratiques et de la foi « papistes » ; la « témérité » reviendrait à se signaler imprudemment aux persécuteurs ; la voie médiane (« moyenne ») préconisée consiste à maintenir la vie cultuelle de la congrégation locale, jusque et y compris dans l'accueil d'éventuels convertis.

On sait que c'est à partir de 1555 que les pasteurs arrivant des bords du Léman, « dressent » des Eglises réformées en bonne et due forme, « à la Genève ». La logique confessionnelle implique

l'éventualité du martyre pour les membres de ces Eglises. Comment espérer sans cela des conversions et une expansion du protestantisme en France ? A l'automne 1559, Calvin rédige une « Lettre [circulaire] de l'Eglise de Genève aux fidèles de France ». Ces derniers ne doivent, y lit-on, en aucun cas s'« exposer à [leur] escient [= de leur plein gré] ou sans discrétion [= sans discernement, par imprudence] à la gueule des loups » ; mais l'exhortation qui leur est adressée n'en est pas moins claire : « Seulement, gardez de vous [= prenez garde à ne pas vous] soustraire du troupeau de Notre Seigneur Jésus pour fuir la croix [= la persécution], et craignez la dissipation de l'Eglise plus que toutes les morts du monde. » La possibilité du martyre n'invalide vraiment en rien ce qui est devenu la priorité calvinienne pour le royaume de France : l'implantation d'un solide et dense réseau d'Eglises réformées, où, d'ailleurs, se pressent de 1555 à 1562 quelque 10% des Français, et parmi eux pas moins du tiers de la noblesse, l'élite sociale, politique et militaire du pays.

L'année précédente, un avocat exilé, devenu imprimeur à Genève, Jean Crespin, y publie *Le Livre des martyrs qui est un recueil de plusieurs martyrs qui ont enduré la mort pour le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ, depuis Jean Hus jusques à cette présente année 1553*. Or, pour figurer dans ce martyrologe réformé il ne suffit pas d'avoir été tué pour sa foi ni même sa profession constante de « la vérité de l'Evangile ». La définition retenue est bien plus étroite, et elle intéresse notre propos : le martyr est celui qui a été mis en procès, condamné à mort et exécuté pour sa religion par la justice royale. Cette restriction confère toute sa force au dispositif genevois relatif au martyre : certes, la violence protestante débridée est totalement rejetée, mais la légitimité même de la justice royale est également remise en cause, du fait de sa violence répressive, au fond pas davantage réglée que la première. Magistrats catholiques persécuteurs et « populaire » séditieux sont en quelque sorte renvoyés dos à dos.

Ainsi, en prônant le martyre, Jean Calvin a manifestement voulu tout à la fois s'opposer aux Français enclins à attendre dans la dissimulation et la simulation la fin des persécutions et l'avènement d'un temps enfin favorable à l'expression de leurs convictions protestantes, mais aussi empêcher les plus exaltés des « fidèles » du royaume à prendre les armes au nom de leur foi.

Car la synchronie est remarquable : c'est précisément au même moment que les Français protestants commencent à contrevenir aux injonctions et prescriptions genevoises en matière de comportement « chrétien », « modeste » et « humble ». En effet, c'est aussi en 1555, à Toulouse, que le geste iconoclaste en France change de nature et, d'individuel, devient collectif. Des étudiants, ensemble et en public, s'attaquent alors aux statues de la façade de la cathédrale. Dès lors, ailleurs, de plus en plus de groupes se livrent à des actions semblables. Comme s'ils s'insurgeaient contre la pastorale du martyre, qui voudrait les réduire à subir avec constance et passivité la violence des adversaires, ils développent une violence toute contraire, active, et résolue.

Une synchronie similaire existe aux Pays-Bas. Car 1566 n'est pas qu'une année eschatologique. Et les violences iconoclastes y sont aussi sans doute à mettre en rapport avec l'arrivée plus nombreuse alors de pasteurs formés à Genève.

Pourtant, pris entre des autorités royales répressives et un magistère ecclésiastique qui prétend imposer de plus en plus son « ordre », sa « discipline », aux Eglises françaises, et avec lequel il partage du moins le refus de la religion majoritaire catholique, les Français protestants éprouvent une difficulté croissante à camper sur une position respectant pleinement leur sensibilité religieuse particulière, absolument pas « papiste », mais pas réellement non plus genevoise.

Seulement, les iconoclastes français ont ceci en commun avec les pasteurs réformés qu'ils rejettent, avec un dégoût tout aussi fort chez les uns et les autres, le « papisme », cette religion qualifiée par certains historiens de « flamboyante », à l'instar du gothique de l'époque, à cause de son indéniable « foisonnement rituel ». Il s'agit en effet d'une religion du geste, du rite, de la pratique, pour tout dire de la manipulation du divin afin d'en obtenir les grâces, une religion de la matière et du corps, une religion aussi, la gravure de Verstegan en a bien rendu compte, où la médiation cléricale est constamment mise en œuvre. Bref, aux yeux des protestants, ministres calviniens comme iconoclastes français, une telle religion apparaît bien trop humaine, trop matérielle, trop extravertie pour être véritable. Et son investissement de tout espace public est ressenti par eux comme une violence insupportable, dont il faut saisir l'impact indéniable. Car, pour les protestants, la vraie religion est tout intérieure et toute spirituelle. « Dieu est esprit, lequel n'a ni chair ni os », rappelle avec véhémence en 1532 un traité anonyme contre l'abomination de la messe au cours de laquelle on prétend adorer dans l'hostie consacrée rien moins que le corps crucifié du Christ. Deux ans plus tard, les fameux Placards contre la messe dénoncent les détournements commis par les prêtres, et le temps qu'ils occupent « en sonneries, hurlements, chanteries, cérémonies, luminaires, encensements, déguisements et telles manières de singeries ».

Mais la virulence verbale dénonciatrice ne suffit pas à ceux qui, très minoritaires dans la société ambiante et d'autant plus activistes en conséquence, veulent, selon le mot d'ordre de l'époque, « réformer » la religion, lui redonner sa forme originelle (« re-former »), instituée par le Christ et donc estimée parfaite, et restaurer partout le culte véritable qui doit être rendu à Dieu. Dans *Une Révolution symbolique*, en 1991, Olivier Christin a noté que l'acte iconoclaste violent relève d'une véritable « théologie pratique⁷ » : « Bouleverser radicalement les frontières du sacré, démontrer que le bois n'est que bois, la pierre que pierre, prouver au grand jour qu'aucune puissance divine n'habite l'image, les os des morts, la pâte, l'eau, le vin ; tel semble bien être le but que se proposent, explicitement ou non, les iconoclastes. » Et il note encore qu'« il existe une logique religieuse de l'iconoclasme », constatable par exemple à travers la « sélectivité des destructions ».

Ainsi, les gestes iconoclastes se multiplient et ils visent tout ce qui dans la religion traditionnelle du dire, du voir et du toucher renvoie à la corporalité. Les iconoclastes détruisent certes les tableaux, les statues, les vitraux des églises, mais ils s'en prennent également et plus directement aux corps des

⁷ Olivier Christin, *ouvr. cit.*, p. 139 et 145.

saints, ce qui « reste » (d'où le terme de reliques) ici-bas de présence matérielle de ces absents si proches désormais du Christ en gloire. Calvin réproche, et pourtant les iconoclastes pourraient se prévaloir du *Traité des reliques* que le Réformateur a publié en 1543. Car il s'y gaussait en énumérant inlassablement l'inventaire de tout ce qui peut, pour les « papistes », faire l'affaire en matière de reliques dans les sanctuaires de son temps. Et il insistait : « Au lieu de chercher Jésus-Christ en sa parole, en ses sacrements et en ses grâces *spirituelles* [je souligne], le monde, selon sa coutume, s'est amusé à ses robes, chemises et drapeaux et, ce faisant, a laissé la principal pour suivre l'accessoire. » Il y a donc une « vraie », « bonne » ou « franche dévotion », qui demeure tournée vers l'essentiel (et c'est cela la *conversion*, ne pas tourner le dos au « principal »), et une « fausse dévotion » qui pousse à « s'amuser » avec « l'accessoire », le matériel, l'humain, et qui finit par devenir proprement idolâtrique lorsque l'homme a oublié que son rapport à Dieu n'a pas à passer par les rites, la récitation de formules, l'accomplissement de certains gestes, la manipulation de certains objets. Faisant écran entre le croyant et Dieu, ces objets et ses pratiques deviennent des idoles, et les iconoclastes estiment de leur devoir d'abattre les objets, d'abolir les pratiques. Dieu ne se manipule pas, le sacré est trop transcendant pour ne pas être concentré dans la parole divine. L' *Institution de la religion chrétienne*, explicite cette position : « pource que [= parce que] cette sottise brutale [= matérielle, opposée au spirituel] a eu la vogue d'apprêter des images visibles pour figurer Dieu, et de ce fait [les hommes] s'en sont bâties de bois, de pierre, or, argent et toute matière corruptible, il nous faut tenir cette maxime : toutes et quantes fois [= chaque fois] qu'on représente Dieu en image, sa gloire est fausement et méchamment corrompue. » On saisit pourquoi : si c'est le corporel, le matériel, le « visible » (sur lequel l'homme prétend avoir prise par ses sens), donc le « corruptible » qui l'emporte (du moins dans l'esprit des hommes dévoyés) sur le spirituel et le divin, celui-ci « se corrompt » réellement, par contamination et « pollution » (un terme qui compte beaucoup pour le Réformateur de Genève qui abomine tout « mélange »), un peu comme le fruit sain est gâté s'il est en contact avec un fruit pourri.

Et en accord avec ce type d'interprétation, redécoupant les dix commandements, les réformés ont fait de l'interdiction d'avoir « des images taillées » (le mot grec étant « idoles ») un deuxième commandement, autonome, alors que pour les catholiques et les luthériens, elle n'est qu'un développement du premier.

Du coup, on s'en rend compte, le malentendu est réciproque entre les iconoclastes et Jean Calvin. Les premiers peuvent estimer que le second ne tire pas toutes les conséquences de son rejet pourtant argumenté du « papisme », et le Réformateur peut trouver que, n'agissant pas dans le cadre légal qui, selon lui, est le plus conforme à la volonté divine, les Français auteurs d'actions violentes contre les biens et les personnes trahissent le cœur même de sa doctrine.

*

* *

La violence réglée prônée par Jean Calvin et ses pasteurs, lorsqu'elle est à l'œuvre au début de la guerre civile dans les villes investies par les troupes protestantes ou décidant de passer à la Réforme, répond au reste à une logique tout à la fois politique et religieuse. S'attaquer aux églises et sanctuaires de la ville dont on s'empare et dont on bannit la célébration de la messe, est en effet un moyen de s'approprier l'espace, au temporel comme au spirituel. En outre, les destructions, ou du moins déprédations, de la plupart de ces bâtiments, s'expliquent dans la mesure où une communauté réformée a besoin d'un, au mieux de deux temples. Empêcher que les autres lieux de culte demeurent accessibles correspond au fond à un souci similaire à celui qui a conduit, à Genève dès 1547, à fermer soigneusement les temples en dehors des heures de culte, afin d'éviter toute tentation de « dévotion » particulière, et donc de « superstition ».

Il paraît moins aisé d'interpréter les motivations des groupes qui se livrent à une violence débridée en 1555-1563 puis en 1567-1570. Car il arrive bien souvent que l'iconoclasme se poursuive en pillage du cellier d'une grosse abbaye. Les paysans qui, après avoir détruit les objets « superstitieux » de l'église ou de la chapelle, puis s'être emparés des beaux meubles des moines, mettent finalement la main sur les grains, fruit des dîmes, ne sont-ils que des pillards et des émeutiers ? Ou bien faut-il percevoir dans leurs actes le désir d'imposer la Réforme à un clergé régulier dont le luxe et la richesse choquent, et qu'on tient pour des usurpateurs de biens et de revenus qui devraient être employés à subvenir aux besoins des pauvres et des nécessiteux, surtout en période de crise économique ? A moins qu'il soit possible de risquer une synthèse, dans la mesure où l'identité religieuse de ces iconoclastes serait marquée au sceau non seulement de la Réforme, mais d'une version apocalyptique de celle-ci, où Réforme religieuse et révolution politique et sociale sont étroitement intriquées.

De fait, les groupes iconoclastes paraissent agir dans un esprit empreint d'eschatologie, avec l'intention manifeste de défier la Bête de l'Apocalypse. Ils se croient proprement en pleine fin du monde, ils vivent un véritable enthousiasme mystique qui les pousse à désirer tout faire pour détruire l'ancien monde dont Satan est le prince, et voir advenir la pure parole de Dieu, avec la Parousie, la venue sur terre du Christ en gloire pour le Jugement Dernier. Mystique et action concrète sont donc loin d'être incompatibles, et la violence, verbale mais aussi physique, s'impose comme une évidence, sinon comme une nécessité.

C'est cet imaginaire apocalyptique même qui sous-tend l'originalité de la position religieuse et de la conception de l'Eglise de ces protestants, différentes de celles de Jean Calvin, pour lequel l'eschatologie ne tient qu'une très faible place. Comme la vie des Eglises réformées dressées à la Genève leur paraît tiède ! Une Eglise existe-t-elle réellement dès lors qu'elle s'est dotée de la « discipline » calvinienne, avec un consistoire constitué de notables, et qu'un ministre à la vocation

vérifiée y a célébré les sacrements du baptême, comme à Paris en 1555, et surtout de la Cène ? Loin d'en être convaincues, bon nombre de communautés se révèlent quant à elles au grand jour à la suite de manifestations plus inspirées, à leurs yeux, et en particulier des gestes iconoclastes. Ensemble, alors, des fidèles ont exprimé publiquement leur volonté de se ranger du côté du bien, de l'Evangile, du Christ, bref de la Réforme ; socialement et politiquement aussi ils ont brûlé leurs vaisseaux, puisque leur action violente et publique les a rendus passibles de peines sévères allant jusqu'à la mort. Tout les pousse à s'unir en un serment de fidélité filiale et fraternelle à une double alliance, celle, à l'image du double commandement du Christ, aimer Dieu, et aimer son prochain comme soi-même, qui relie les croyants à Dieu mais également qui les relie les uns aux autres.

La date de l'action violente confirme bien souvent ces vues. Elle n'est en effet le plus souvent pas le fait du hasard. En 1561 les Montalbanais, en 1566 les Néerlandais sont entrés en action à partir de l'Assomption de la Vierge⁸, et souvent, en France comme aux Pays-Bas, la violence iconoclaste éclate à l'occasion de la célébration de la Fête-Dieu⁹. Ces deux dates confirment que c'est bien l'idolâtrie – mariale ou eucharistique – qui est rejetée par les iconoclastes. De manière plus intéressante, le choix se porte souvent également sur les fêtes de l'Ascension du Christ ou de la Pentecôte¹⁰. Il s'agit alors d'insister sur la dimension spirituelle de la religion prônée et même prêchée en actes. Car l'Ascension dans l'Evangile est le moment où le corps du Christ ressuscité s'est élevé aux Cieux pour s'asseoir à la droite du Père, d'où le Credo affirme qu'il ne reviendra qu'à la Parousie, « pour juger les vivants et les morts ». En partant, il a promis qu'il laissait à ses disciples le Consolateur et, dix jours plus tard, lors de la Pentecôte, l'Esprit-Saint a présidé au commencement véritable de l'Eglise. Le choix de l'une de ces deux dates indique donc bien une utilisation positive du calendrier liturgique en faveur de l'affirmation centrale pour les iconoclastes : prétendre enserrer ici-bas d'une manière ou d'une autre le corps du Christ, c'est se fermer à l'Esprit-Saint ; se livrer au contraire à l'action ici-bas de celui-ci en rejetant toute matérialité estimée par essence idolâtrique, c'est revivre à l'instar des apôtres les débuts de l'Eglise, c'est donc être pleinement réformateurs et réformés. Ce recours positif au calendrier liturgique est important, d'autant que le protestantisme calvinien tend à refuser toute vertu à celui-ci. Une nouvelle fois, voilà révélée la distance séparant les iconoclastes français de Calvin et de ses ministres. En effet, pour ces derniers, le calendrier liturgique, pure invention humaine, relève lui-même potentiellement au moins de la « superstition » et de l'« idolâtrie ». De dimanche en dimanche, le ministre en chaire prêche en suivant méthodiquement l'ordre d'un livre de l'Ecriture, selon l'usage de la *lectio continua*, et il n'a aucunement à tenir compte du calendrier liturgique. A certains moments,

⁸ *Histoire ecclésiastique* [...], ouvr. cit., t. I, p. 929.

⁹ Ainsi, en 1560, à Orléans ou à Angers. Voir *ibid.*, t. I, respectivement p. 329 et 344.

¹⁰ La Pentecôte à Vire en 1561 (*ibid.*, t. II, p. 845). A Montargis, en 1562, on fait courir le bruit que les protestants ont projeté de s'attaquer aux églises la nuit de la fête de l'Ascension (*ibid.*, t. I, p. 554-555).

même, par exemple à Noël, fête de l'Incarnation qui parle tant à de nombreux laïcs, il lui est interdit de prétendre prêcher sur la Nativité !

Ne pourrait-on alors envisager les gestes iconoclastes sous un jour totalement négligé par les images et les feuilles volantes du temps : comme une liturgie alternative, adoptée par des protestants français qui rejettent absolument la liturgie catholique, sans savoir se satisfaire du culte extrêmement discipliné que leur proposent les milieux ecclésiastiques genevois ? En ce sens, on pourrait dire que l'iconoclasme contribue à la constitution sociale, ecclésiologique et proprement spirituelle d'une identité protestante française, même si Calvin et ses pasteurs œuvrent quant à eux à lui imposer une tout autre nature, toujours protestante, certes, mais à leur mode. Significativement, les sources genevoises qui rapportent les événements iconoclastes fondateurs en gauchissent le sens puisque, souvent, elles font surgir un ministre sorti dont ne sait où (et dans bien des cas sans doute arrivé en fait plus tard sur les lieux), lui font prendre l'initiative de la prestation de serment et le montrent finalement volontiers, par souci de conformité avec le modèle genevois, célébrer une véritable Cène inaugurale de la nouvelle Eglise « dressée ». La reconstitution *a posteriori* est typique d'une histoire des vainqueurs qui cherche presque d'emblée à faire oublier totalement ce qui peut pourtant paraître avoir été une virtualité – certes alors avortée – du protestantisme français au XVI^e siècle, et dont la dimension sociale voire politique, ecclésiologique, théologique et apocalyptique est, dans la violence même qu'elle induit, toujours vécue comme réformatrice, au sens bien sûr large, riche et complexe que le terme revêt à l'époque.